



TITLE:

<研究ノート>儒教とキリスト教： 孝行観念についての考察

AUTHOR(S):

徐, 亦猛

CITATION:

徐, 亦猛. <研究ノート>儒教とキリスト教: 孝行観念についての考察. ア
ジア・キリスト教・多元性 2011, 9: 113-124

ISSUE DATE:

2011-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/139304>

RIGHT:

儒教とキリスト教 ——孝行観念についての考察——

徐 亦 猛

人類の体質構造は同じであり、求める生存条件（衣、食、住、行）の目標も一致しているゆえ、文化の広義概念から見れば、「万流帰一、殊途同帰」の特質があった。狭義の概念から見れば、各民族は地理環境及び歴史発展などの要素の制約によって、相違が現れた。儒教とキリスト教は中国と西洋の歴史上に大きな影響を及ぼした二つの思想観念体系である。儒教は独自の発展の歴史と空間を経て、中国文化の根幹となり、終始中国人の道德意識を教化する重要な指導的役割を果たした。キリスト教も中東パレスチナから発祥し、紀元1世紀からユダヤの民族共同体の外に向けた宣教（異邦人伝道）が始まり、迫害下において、古代地中海世界に広く広がっていった。特にローマ皇帝コンスタンティヌスがキリスト教を公認した後、キリスト教は次第に西洋に勢力を拡大しつつ、最終的に西洋文化の源泉の一つとなったという歴史と規則があった¹。儒教とキリスト教は中国と西洋の伝統文化として、各自の特色、各自の問題の解決方法を有する。その二つの思想体系は各自の歴史と生活の中に深く根を下ろし、各自の文化倫理生活の核心と指導の原則になった。

周知のごとく、西洋文化の根幹であるキリスト教は幾度も儒教を中心とする中国文明と遭遇し、多くの意義深い思想交流が現れた。しかし、数世紀にわたる努力にも拘らず、キリスト教は終始中国文化の頑強な抵抗を受け、今日まで中国において根を下ろし、実を結ぶことができなかった。そこには様々な要素がからみ合っているが、その中の一つ大きな要素としてあげられるのは、孝行問題（特に祖先崇拜）である。孝行問題をめぐる儒教とキリスト教の対立と論争は、儒教文化に対して、厳しい影響を及ぼした。なぜならば、儒教の教えを重視する中国人（特に海外にいる華僑たち）の間に、孝行問題（祖先崇拜）が社会的衝突を引き起こしたからである。この衝突は一つ一つの家庭だけに留まらず、親族と親戚の間まで拡大された。儒教の教えと伝統を厳守する中国人は、キリスト教における祖先崇拜の禁止が不孝な行為であり、邪悪的な教えであると認識したゆえ、キリスト教に対して、反感を持ち、徹底的に排斥する。海外にいる華僑に伝道する際に、最初に遭遇したのは、祖先崇拜の問題である。キリスト教の信仰を受ける前に多くの華僑は、「これか

1 沈介山『今日教會的淵源』、橄欖文教學事業基金會、1986年、140-144頁。威爾杜蘭『世界文明史之十一—基督教時代』、幼獅翻譯中心、1973年、311-336頁。

らクリスチャンとして、自分は祖先崇拝の行事に参加できるか」と質問する。もしクリスチャンとして、祖先崇拝に参加できないなら、周りの家族、親戚からも非難され、遠ざけられ、孤立される恐れがある。実際に、このような儒教とキリスト教の文化衝突は、中国だけではなく、日本と韓国においても直面する大きな挑戦である。東アジアにおけるキリスト教を展開する中で、祖先崇拝の問題を慎重に対応し、絶えず反省と模索が必要である。

さらに、中国は高度発展の経済成長の中で、深い伝統文化が失われつつある現代の中国の社会において、文化と生活を指導する明確な倫理精神の規範が欠けているゆえ、倫理道德のバランスが崩れている。本論文は、儒教とキリスト教の倫理道德に視点を置き、孝行問題（祖先崇拝）の分析を通して、儒教とキリスト教の間の無意味な対立と論争を乗り越え、儒教とキリスト教における孝行と祖先崇拝についての新たな認識が宗教多元化の時代において倫理精神の探求を活性化させ、社会全体に核心的な価値観を提供し、明白な文化の方向性を与える上で、有益であろう。

一、中国のキリスト教史における祖先崇拝の問題

中国のキリスト教史において、祖先崇拝の問題が引き起こした「典礼問題」は一つの大事件として焦点を当てられた。すなわち、キリスト教の教義と中国の古来の礼儀習俗との間に、キリスト教宣教師たちは、どの程度までの妥協を認めるかということである²。

明王朝の時代において、イエズス会の宣教師たちは中国に渡来してきた後、中国の多くの古い宗教儀礼、習俗を批判し、キリスト教の教義と抵触する現地信仰崇拝、仏教、道教の儀式などを迷信として、禁止した。しかし、中国において、儒教が代表とする諸礼儀習俗は、民間に盛んに行われ、キリスト教信徒に伝統的な宗教儀礼の廃止を強制することは、ほとんど効果があがらなかった。特に、中国の民衆が普遍的に執り行う祖先崇拝（崇祖）と孔子を祭る儀式（祀孔）について、イエズス会の宣教師たちは戸惑った。中国の社会において、皇帝から一般の平民まで皆祖先崇拝の儀式に拘った。祭壇に先祖を代表する位牌を安置し、位牌の前に果物、香料などのお供えを置き、位牌に向かって線香をあげ、紙銭を焼き、その後、儀式的参加者たちは、お供えを共に食べるのである。孔子を祭る儀式について、士大夫³だけの参加である。士大夫たちは、毎月一日と十五日に孔子廟で集まり、孔子の位牌に向けて線香をあげ、額を地につけて拝礼するのである。そして毎年春に各地の孔子廟で孔子大祭が行われ、祭壇の前にいけにえ、果物、お酒などを置き、その後盛大な宴会が開かれるのである。もちろん、一般的なキリスト者の目から見れば、先祖崇拝

2 吉田寅「中国」『アジア・キリスト教の歴史』、日本基督教団出版局（編）日本基督教団出版局、1991年、137頁参照。

3 士大夫とは、中国の北宋以後で、科挙官僚・地主・文人の三者を兼ね備えた者である。

の儀式は、宗教的祭祀の外観を十分に備え、一つの超自然的な信仰が暗示されている。当時イエズス会の一人の宣教師として中国に来たマテオ・リッチ（利瑪竇Matteo Ricci）は、最初に中国のキリスト教信徒に向け、祖先崇拝の参加を禁じた。しかし、その後、マテオ・リッチは祖先崇拝を禁じつづければ、中国のキリスト教信徒の人数が減る一方であることに気づいた。このような状態が続くと、中国におけるキリスト教の宣教の局面が開かれなると同時に、中国人からの怒りと反感を買い、宣教師の足場がなくなる。そのことを考量して、彼は祖先崇拝の問題に関して柔軟な考えを示した。すなわち、儒教の共同の祭に参加することや、祖先崇拝の儀式を行うことは、宗教的な行事ではなく、中国人として当然行うべき道徳的な慣行であるとして、これを認めたのである。中国におけるキリスト教伝道の困難な情勢において、マテオ・リッチの宣教政策の転換は止むを得ないものである⁴。ところが、マテオ・リッチの宣教方法は、中国の知識人と官僚の心を掴んだので、明朝の高官⁵の中にも入信者が現れるようになった。また彼自身も儒学者の服装に改め、中国社会の指導者である儒学者の権威を、宣教の上に利用しようとはかったのである。このように、彼は明朝皇帝や知識人の信頼を得た結果、明朝政府はキリスト教が受容できる洋教と見なし、キリスト教を承認した⁶。その時の教勢がかつてない程増大し、受洗者も急速に伸びたのである。

明朝は李自成の乱によって滅亡したが、この混乱期に山海関を越えて中国に入ってきた清軍によって李自成もまた北京より追放された⁷。清朝も明朝と同様にヨーロッパの学術に重大な関心を持ち、キリスト教信仰を容認した。新しい清朝の聖祖皇帝康熙はヨーロッパで非常に賞賛された皇帝だった。彼は 1692 年に新たな寛容令を發布して中国全土で福音が説教されることを許可した⁸。しかし、ドミニコ会とフランシスコ会の宣教師がイエズス会に対して誹謗中傷した理由で、ローマ教皇クレメンス十一世（克雷芒十一世 Clement XI）は、従来イエズス会宣教師が容認した儒教的典札すなわち祖先崇拝、孔子を祭る儀式の内容は全面的に迷信的なものであるという見解を主張し、中国のキリスト教信徒はこれらの儀式に参加することを認めず、祖先と孔子への敬意、「上帝」「天」といった伝統的な神の名を用いることを禁止した。それ故、1717 年聖祖皇帝康熙は「典札問題」で教皇クレメンス十一世と衝突した。マテオ・リッチなどの宣教師たちの努力は、中国文化社会の根本的な価値観である祖先崇拝及び孔子祭祀と衝突することによって、挫折の運命

4 吉田、前掲書、137 頁。

5 徐光啓、李之藻などのエリートは学識ある官吏であり、政治的社会的指導者でもある。

6 吉田、前掲書、130-133 頁参照。

7 同上、134 頁。

8 ハンス・キュング、ジュリア・チン共著、森田安一訳他『中国宗教とキリスト教の対話』、刀水書房、2005 年、239 頁。

に遭遇し、水泡に帰したのである。ついに 1723 年清朝世宗皇帝雍正は、キリスト教を非合法的な宗教と宣言し、宣教師を追放してキリスト教を禁止し、教会を破壊して、強制的な棄教の命令を下した。儒教とキリスト教の衝突と対立によって、当時約 30 万人に達していた中国のキリスト教信徒は棄教を迫られて絶望的な状態となり、キリスト教は中国社会において非合法的な異教となった⁹。

二、中国における儒教の位置付け

既に前節で述べたように、祖先崇拝は儒教の伝統的な重要な儀式の一つである。祖先崇拝を正しく理解するため、まず儒教とはそもそも何であるのかについて説明しなければならない。かつての東アジアにおける文化事象を考える場合、儒教の果たした役割を看過せない。これまで中国における儒教について多くの研究が蓄積されてきたのもそのためである。しかし、儒教の宗教性については、古くから中国の学术界において最も論争されている問題の一つである。一体儒教は宗教であるのか、それとも宗教ではなく、単に民衆を教化する哲学的な学問であるのかという問題は学術討論の焦点である。いずれにしても、儒教の宗教的位置・概念の定義を確立すべきである。しかし、儒教の宗教的概念を定義するのは非常に難しい。それについて、ジュリア・チャン (Julia Ching) は以下の理由を述べた。

「宗教」という語は、ユーロッパの書物と専門用語が日本語に翻訳されて中国に入ってくる 19 世紀末期まで中国語の語彙のなかには存在しなかった。このことは、「哲学」という語についてもあてはまる。それ以前では、哲学的で宗教的な教えにとっても近い役割を果たす、さまざまな精神的で知的な流れを「教」という語によって表すのが習慣であった¹⁰。

中国語には長い間「宗教」という語はなかったため、西洋で知られてきたような宗教についての分類法で、儒教の宗教的位置・概念を検証するのである。

ハンス・キュングは世界において三つの大きな異なった宗教水系が存在すると認識した。セム族起源で、預言を特徴とした第一の偉大な宗教水系が遊牧民の諸部族の原始的な宗教から生まれた。この宗教水系の特徴といえば、「信仰における敬虔」であり、神の啓示の上に信仰を建て、神の超越性及び道徳の価値と戒律を重視するのである。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教はこの預言的宗教である¹¹。

インド起源で神秘主義的性格をもった多様な第二の偉大な宗教水系がある。これはセム系の預言的な宗教とは明らかに異なっている。この宗教水系の特徴といえば、瞑想的、禁

9 吉田、前掲書、139 頁。Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: Macmillan, 1929, pp.131-184.

10 ハンス・キュング、ジュリア・チャン、前掲書、65 頁。

11 同上、序 xii 頁。

欲的な体験が重視されている。ヒンドゥー教、仏教は神秘主義的宗教に属する¹²。

第三の宗教水系は中国に源流をもち、その模範となる人間は預言者でも神秘家でもなく、賢者である。中国の宗教は賢者的性格をもつ宗教である。儒教と道教はこの第三の類型に属する¹³。

確かに第三の宗教水系に属する儒教は、強烈的な歴史文化的傾向と意識を持ち、預言的宗教であるキリスト教と比較的に近い存在である。しかし、その預言者のような概念が拡大され、その厳密さがすべて緩和された結果として、儒教とキリスト教の本質はあいまいになる。例えばH.H. ローリーは自分の著作『古代中国とイスラエルにおける預言と宗教』において、儒教を予言的宗教と見なし¹⁴、孔子とアモス、イザヤ、エレミヤなどの偉大なイスラエルの預言者たちとを「預言者」という共通概念でくくるために、「改革者」といった二義的な概念や「政治家」といったなじみのない概念までもちだしている。結局ローリーも、孔子はイスラエルの偉大な預言者の特徴をもっていなかったと認めざるをえなかった¹⁵。

預言者の概念を拡大するゆえ、儒教を預言的な宗教であるというローリーの見解に対して、キュングは「ローリーは賢者という宗教類型と知恵文革という文学ジャンルをまじめに考慮にいれなかった」と批判した¹⁶。

儒教の初期的形態（すなわち孔子によって創始された形態）から見ると、預言的宗教と類似している。孔子の弟子の一人である子貢は孔子について「聖人」であり、多才多能であると評価した¹⁷。儒教の初期形態において、聖人が天から降りてくるという意識は存在している。孔子の同時代の人々は、天から孔子を民の指導者として遣わすという概念がある¹⁸。この概念はキリスト教と極めて近いものである。キリスト教において、人間を救うため、神は御子イエスをこの世に遣わしたという教えがある。しかし、孔子は冷静で合理的な熟考を通じて、人間の自立心と責任感を強めようとする。孔子によって、人間の徳福は天命によって左右される可能性があるが、決して人間は道德の実践を放棄してはならない。人間は幸福を問わず、本能的に道德の実践をしなければならないと教えている。道德の実践は絶えず行うべき行為であり、人間の運命は、鬼神への恐れなしに天への畏敬のな

12 同上、序 xiii 頁。

13 同上、序 xiii 頁。

14 H.H.Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, London, 1956, p.120.

15 Ibid., pp.125-126. ハンス・キュング、ジュリア・チャン、前掲書、113 頁。

16 同上、113 頁。

17 朱熹『四書章句集注』、北京中華書局、1983 年、110 頁。

18 同上、99 頁。

かで自分自身の活動によって克服されるべきものである¹⁹。天命を知り、人生の使命を理解し、何も憂慮せず、身を落ち着ける所ができ、励むべき正業につき、心のよりどころを得る。それは仁者としての最高の域に達する意味である²⁰。このような天命を知る域の中に、宗教と道徳を融合したという孔子の教えは、主観的精神を表した。すなわち自己生命の主体の上に論を立てるのである。主観精神の重視は、預言的な宗教であるキリスト教とかなり異なっている。

三、儒教における祖先崇拝の理解

祖先崇拝は儒教の「孝道」と繋がり、核心的な存在である。「孝道」は最も価値ある中国の伝統的倫理道徳であり、儒教の倫理道徳の根本である「仁」に属している。中国人にとって、倫理道徳は人間の心に深く根ざしている。心が墮落しない限り、隣人を憐れみ、親を愛し、年長者を敬うのは自然である。人間は社会で暮らすように生まれついていて、それに必要なものがすべて備わっている。

仁は孔子の学問の到達点である。孔子がかつて弟子曾子に「吾が道は一もってこれを貫く」（我道一以貫之哉）と言った。この一貫ということは非常に難しいことで、様々な議論があるが、しいて言えば仁以外のほかにない。その意味で孔子の道はいかなる場合にも、ただ一つの仁をもって貫いている²¹。孔子は仁を一種の愛と解釈する。門人樊遲が、かつて孔子に仁を訪ねた時に、孔子はこれに答えて、仁は人を愛すると言われた²²（樊遲問仁、子曰愛人）。すなわち、仁を行う人は仁愛の徳がある。同情心が根本であり、だから人を愛するのが仁である（仁以同情心為本、故愛人為人也）。さらに孔子は「己の欲せざるところは人に施す無かれ」（己所不欲、勿施于人）と言った。孔子の以後、孟子は更なる仁の解釈を政治的秩序まで拡張、主に彼の仁政の政治学説の中に現した。彼は仁政を行い、徳をもって人に納得させ、君臣相愛を求め、国が安定し民が安らかである状態に達し、国を良く治め天下を平かにすることを主張した。

しかし、儒教の仁・愛は社会的属性であり、道徳的属性である。仁は家庭倫理や、血縁関係を基礎とする愛であるゆえ、厳格的な階層観念から離れない。儒教は五常（仁、義、礼、智、信）という徳性を拡充することにより五倫（君主と臣下、父と子、夫と妻、兄と弟、友人同士）関係を維持することを教え、その秩序のうえで愛を行うのである。これらの人間社会の関係性から生じる相互の義が遵守されることによって、社会に調和と秩序が

19 ハンス・キュング、ジュリア・チャン、前掲書、115 頁。

20 朱熹、前掲書、116 頁。

21 宇野哲人『中国思想』、講談社学術文庫、1980 年、58 頁。

22 同上、60 頁。

存在することが儒教の最終的目標である²³。『論語』の中に無差別の博愛を語っているが、「君子敬して失なく、人と与するに恭にして礼あらば、四海の内、皆兄弟なり」（君子敬而無失、與人恭而有礼、四海之内、皆為兄弟也）とある²⁴。四海兄弟は差別なさそうな愛と思われるが、実に敬して失なく、人と与するに恭にして礼があればという条件の下に四海兄弟であり、決して純粋な平等博愛ではない。儒教社会は普遍的な「人間愛」を次のような所見を述べ拒否した。つまり普遍的な人間愛のために恭順や正義は抹消されてしまう、父も兄も持たないのは動物のあり方であった²⁵。従って、儒教の仁と愛は階級秩序のある差別的の平等、等殺的の博愛である²⁶。すべての人は精神的及び肉体的において、それぞれみな違い、決して平等ではない。儒教にとって無差別の平等は悪平等である、その主張が正等であるかもしれない²⁷。

儒教は、仁の根元は、家庭倫理や、血縁関係の中心としている親子関係の倫理「孝道」である。それは子供の親に対する従順と愛であり、親の子への愛に対する子から親への恩でもある。儒教の經典である『論語』為政篇において「孟懿子、孝を問う、子曰く、『違うなかれ。・・・生くればこれに事うるに禮を以てし、死すればこれを葬るに禮を以てし、これを祭るに禮を以てす』とや」（孟懿子問孝、子曰、無違、・・・生事之以禮、死葬之以禮、祭之以禮）、『禮記』祭統篇において「是の故に孝子の親に事うるや、三道あり、生くれば則ち養い、没すれば則ち喪し、喪畢すれば則ち祭る。養えば則ち其の順を觀るなり、喪すれば則ち其の哀を觀るなり、祭れば則ち其の敬して時なるを觀るなり。此の三道は、孝子の行いなり」（孝子之事親也、有三道焉、生則養、没則喪、喪畢則祭）、祭義篇において「君子は、生くれば則ち敬いて養い、死すれば則ち敬いて享し、終身辱めざるを思うなり」などにも、生きている親に対する義務と死者（先祖）に対する尊敬が連続体を構成するという考え方をあらわしている²⁸。儒教にとって、人間は「天」（上帝）と直接の交流を持たず、その祖先を仲介者として「天」の恩寵に与るという構図があった²⁹。

しかし、「孝」が単に親子関係の倫理に過ぎないなら、親子間の情愛と従順はもとより自然の感情に属するから、かくも熱烈に議論する必要はないのであって、むしろ、儒教は

23 橋本敬造「天学と西学：典礼問題の初期的展開」『東アジアにおける儒教儀礼の研究』、関西大学東西学術研究所、2007年、79頁。

24 宇野哲人『中国哲学』、講談社学術文庫、1980年、186頁。

25 マックス・ウェーバー著・森岡弘通訳『儒教と道教』、筑摩書房、1970年、312頁

26 橋本敬造、前掲書、61頁。

27 宇野、『中国思想』、187頁。

28 池澤優『「孝」の思想の宗教学的的研究—古代中国における祖先崇拜の思想的発展』、東京大学出版会、2002年、4頁。

29 同上、139頁。

親子関係をメタファーとして何か別のことを、より普通的な倫理なり人間としてのあり方なりを論じていたと考えるほうが自然であろう³⁰。「孝」ならびに祖先崇拜は王朝統治と深い関係を持っていたのである。孝は人々の間に自然に存在する「孝」と、君主によって（恐らく政治的な目的のために）宣揚され利用される「孝」の二つのレベルがある³¹。自分の親や家族のなかの目上の者に対する孝行は、社会的秩序の従順へと繋がる。親（先祖）は一つ家庭の家長であり、子（子孫）は家長に対して孝道を行い、従順でなければならない。つまり、一つの家庭は国家の縮図である。国家としての家長は君主であり、民はこの国家に属す一員の臣子である。儒教社会において、臣子は親に対する孝行をもって君主に従順する。儒教が政治的及び社会的な責任を強調し、儀式の役割を果たしつつ、国家と家をついにまとめた。国家として重視しているのは、国家祭祀という儀式である。紀元前 8、9 世紀の周王朝以後、天上界の支配者である「上帝」が、地上の支配者の「王」に下す命令（天命）に従って、王は地上の支配する資格をもつという儒教の宗教的信仰が確立した。このように王は天と地との仲介者であるゆえ、「天子」（天の命令を地上で執行する子供）と呼ばれた。そのため、一定の時期に天の命令に従って、王が民を代表し、天、そして帝室の祖先の祭り（祭天、祭祖）を行うという伝統は、清王朝滅亡（1911 年）まで続いたのである³²。王は「天」の「命」を受けたという資格をもって諸侯に「命」を降し、諸侯は同様に陪臣に「命」を降して、その権限の一部を委譲するというように、「命」は漸次に降されていくパターンをとる。同様のパターンをとる概念に「徳」があり、天は王に「徳」を降し、王は更にそれを臣に頒布し、それに対しては臣下が王に忠実を尽くすことにより王朝の秩序は確立する。一方、頒布された「徳」は家系ごとに継承されるもので、子孫は先祖の「徳」を見倣う責務がある。よって、王は先王に見倣って「徳」の継承が可能になるのと同様、臣下は祖先に見倣う（具体的には祖先が王に忠誠を尽くし功績を挙げたのに倣う）ことが求められる。天は究極的な力であるのだが、一般の人々は直接それに与るわけではなく、王（君臣関係）と祖先（祖先関係）の二つを媒介に間接的に係わるものであった。この構造の中で、王朝側は祖先関係を利用（または介入）することにより、その臣下に対して忠誠の義務を強調するという構図が存在していたと思われる³³。すべての社会倫理の出発点が親族倫理にある以上、統治も親族倫理の延長上にあるべきであると考えられる。

近親に対する愛情の精神を親子・親族関係を越えて拡大されることにより理想的統治が保持できる。君主自身が孝であることにより、その感化により民の道德性を完成させると

30 同上、148 頁。

31 同上、173 頁。

32 福井文雅『漢字文化圏の思想と宗教—儒教、仏教、道教』、五曜書房、1998 年、14-15 頁。

33 池澤、前掲書、56-57 頁。

いうものである。理想的統治は民に対して孝を含めた道德の教育を行う。そうすれば、「孝」が従順さをもたらし、それ故に君主統治にとって有効である³⁴。

四、キリスト教における「孝」の理解

キリスト教における「孝」という基本倫理は儒教と何も異ならない。聖書において、「あなたの父母を敬え。そうすればあなたは、あなたの神、主が与えられる土地に長く生きることができる」（出エジプト記 20：12）、「わが子よ、父の戒めを守れ。母の教えをおろそかにするな。それをいつもあなたの心に結びつけ、首に巻きつけよ。」（箴言 6：20-21）、「子供たち、どんなことについても両親に従いなさい。それは主に喜ばれることです。」（コロサイ書 3：20）などの箇所はある。キリスト教は両親を尊敬せよと教えている。キリスト教の「尊敬」は儒教の「孝」に該当し父母の生前にはよく仕えることである。しかし父母の死後に対しては別の見解である。儒教では父母が死んだ後にも生きていた時と同様に、食べ物を接待する祭祀を行うということであり、キリスト教では死んだ後、食べ物を供えて祭祀を行うことは適当でないという³⁵。

キリスト教において、神と人、人と人との関係はとても大切だと考えられる。聖書において「心を尽くし、知恵を尽くし、力を尽くして神を愛し、また隣人を自分のように愛する」（マルコ 12：33）とはっきりその二つの関係を示した。キリスト教の神は、天地の創造主で、唯一の神であり、絶対的、超越的存在である。神は創造主であり、人間はその被造物である。そのため、人間は神に完全に服従する存在である。神は人間に命令を与え、服従を求める。神の命令に服従せず反抗する人間に対して、徹底的に自己の主権を貫徹し、絶対赦さない、永遠の滅びという罰を与える。キリスト教では、神と人の関係は愛である。人間は自分の肉体の欲という罪によって、神から乖離され、神と人の間の美しい関係が破壊された。この邪悪な世界に生存する人は、自分の運命を変える力を持っていないので、神による救いに希望として託した。神は人を愛するゆえ、御子イエス・キリストをこの世に遣わし、イエスは人間の姿を取って、人間の罪の代わりに十字架の上に贖いの業を完成し、復活することによって、神と人間の間を修復され、人間に超自然体験の道德様式を提供した。これは神の愛の業なのである。

人間は神と人間の間を関係を手本として追い求め、人間同士の間において実現しなければならない。聖書において、「あなたがたに新しい掟を与える。互いに愛し合いなさい。わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい。互いに愛し合うならば、それによってあなたがたがわたしの弟子であることを、皆が知るようになる」

34 同上、163 頁。

35 崔吉城著・重松真由美訳『韓国の祖先崇拜』、御茶の水書房、1991 年、294 頁。

(ヨハネ 13:34 - 35) と語った。

親が子を愛し、子が親を愛するのは、自然の道理である。儒教では親が子を愛する行為は「慈」であり、子が親を愛する行為を「孝」という。しかし、キリスト教において、神への愛は最高の愛であり、家族愛（肉親愛、血族愛）の手本である³⁶。人間は神を愛するという孝道を行うゆえ、地上において、親を愛し、孝道を行うことが可能になる。「孝」という家族愛は神への愛との矛盾にあった時、人間は無条件に神への愛を選択し、自分の命と愛をすべて神に捧げるのである。キリスト者にとって、神に対する絶対的信仰と愛がなければ、自分の父母に対する孝行の価値と意義も失うのである。キリスト教の孝道は神、キリスト教に対する絶対的な信仰は愛と服従である。

キリスト教における「孝行」や祖先崇拜についての理解は、中国伝統の儒教文化、風俗との間に大きな衝突を生み、結局中国の民衆がキリスト教を「洋教」と呼び、キリスト教に入信することができなかった大きな原因の一つとなった。1920年代のキリスト教における本色化運動において、中国人キリスト教指導者たちは、「郷に入っては郷に従え」に基づいて、中国のキリスト者の祖先崇拜への参加を認め、キリスト教と儒教の調和することを試みた。それは、キリスト教の唯一の神への信仰と祖先祭祀との間には、何の矛盾もないし、神を崇拝するキリスト者は、自分の先祖を忘れることがないからである³⁷。これらのことから、中国のキリスト者は先祖を忘れずという大前提のもと、祖先祭祀の儀式を改善し、キリスト者だけではなく、キリスト者以外の者にもまねる価値がある高尚な祖先記念の儀式を作り出した³⁸。

結論

中国におけるキリスト教受容の過程において、祖先崇拜について論争は絶えずに行われてきた。中国のキリスト教界にとって、軽視できない、直面せざるをえない問題である。中国のキリスト教者は明白な行為規範に基づいて、自分の正しい宗教的生活を送るべきである。しかし、初期の中国の教会はほとんど西洋の宣教師の管理の下に置かれ、宣教師からの影響がかなり強かった。儒教の祖先崇拜について、多くの宣教師は反対的、否定的な考えをもっていた。中国の伝統文化が断然と排斥されたゆえ、キリスト教と中国儒教文化との衝突という結果を招いた。祖先崇拜の問題はこの衝突の集中的体现であり、最大の障害でもある。

実際、儒教は一つの総合性の文化体系であり、その影響は中国全体社会に染み込むだけ

36 金子晴勇『キリスト教倫理入門』、教文館、1987年、174頁。

37 范伯誨「中國祭祀祖宗的我見」『青年進歩』、第109期、1928年、20頁。

38 同上、21頁。

ではなく、同時に歴史の中において制度化されて存在していた。従来の儒教は封建社会の皇帝の政治権力と結びつき、倫理道德の道として民衆を支配する一種の制度とも言える。儒教文化において、家族（血縁）関係と君臣関係という二種類の人間関係を強調する。修身・齐家・治国・平天下という順序において、家族関係の上に君臣関係が立つことを表した。その二つの関係をうまく維持するため、親（祖先）孝行という概念が非常に大切となる。親が生きている間の孝行は孝養と言ひ、親が亡くなった後の祭祀は孝享という。『中庸』においては「事死如事生、事亡如事存、孝之至也」と書かれている。中国伝統風習における親孝行の行為には奥深い哲学の基礎が含まれている。儒教において、「万物本乎天、人本乎祖」（万物は天に属し、人は先祖に属す）との教えから、天地、祖先崇拝の目的は、人の報恩の心を養うことである。先祖に対しての尊敬は、身近な家族への感情へと繋がる。祖先崇拝は伝統倫理孝道に対する強化であり、昇華である。そして、祖先崇拝自身は一種の教化でもある。ゆえに、親孝行、祖先崇拝という家族関係は、君臣関係の源として設定された。古代社会においては、家が人の生活の根拠になっている。父は家長として家を統率する権威がある。この権威とされたのは父である個人にではなく、父という役割にあるのであり、「孝」はこの父という役割に対する従属者の従順の義務であると言える³⁹。それと同時に全体の社会構造の頂点に立つ皇帝の役割に対する従属者である臣下の敬意と忠誠を求められる。「孝」への違反は社会の調和の根源である「役割」概念への違反であり、社会の秩序の乱れであるが故に厳格に規定されたのである。しかし、時代の発展によって、現代の社会において、君臣という従順関係はすでに廃棄されたゆえ、祖先崇拝は家族関係だけに重視されている。さらに、本文の分析を通して、祖先崇拝は信仰的形態で存在することは事実であるが、儒教の基本思想は死者に対する崇拝であるが信仰的なことではなく、⁴⁰生きている時の追慕の延長である⁴⁰と考えなければならない。

キリスト教と儒教倫理体系における親孝行と祖先崇拝は、異なる実践的倫理原則に属している。祖先崇拝における「孝」の問題の出現及び発展は、キリスト教宣教戦略の背景と繋がる。今後キリスト教と儒教の分岐を越え、宗教多元的対話の立場を取り、理性の目で儒教とキリスト教の長所と短所を見分けて、儒教とキリスト教の精華を取り上げ、特にキリスト教から提唱している平等、博愛、誠実、奉仕といった倫理道德を、儒教の中に取り入れ、儒教の足りない部分を補充し、世界に模範となる中国の倫理道德の建設が必要であろう。

(XU Yi Meng 関西学院大学非常勤講師)

39 池澤、前掲書、324 頁。

40 崔、前掲書、302 頁。

